

Pistas sobre el pluralismo religioso y la teología de las religiones (I)

**Juan Hernández Pico,
Santa María Chiqimula,
Guatemala.**

En este artículo se pretende apenas abordar el estado de la cuestión —obviamente no es exhaustivo— sobre el pluralismo religioso, no tanto en su constatación sociológica, como en la elaboración de un pensamiento teológico sobre ella.

La metodología ha sido escoger algunos teólogos modernos y contemporáneos, once en total, de tradiciones bastante complementarias, tanto por su origen personal como por su talante teológico. Vienen precedidos por un precursor, Bartolomé de Las Casas, y seguidos por algunos textos del magisterio ordinario y por un breve estudio del Decreto 5 de la Congregación general 34 de la Compañía de Jesús, en 1995. La finalidad es explicar, más o menos concienzudamente, cómo los autores tratan el tema, en alguna de sus obras fundamentales. Al comienzo de cada explicación se pone un resumen y una ficha mínima del autor.

Al final, en un epílogo, dejaremos constancia, brevemente, de las principales cuestiones que están en juego, en la teología de las religiones o del pluralismo religioso.

1. Las intuiciones anticipadas del problema. Bartolomé de las Casas¹

Los sacrificios humanos y el canibalismo no justifican la guerra de conquista contra los indios. Más aún, en su universo moral, aquellos eran un deber de su religión. La gracia de Dios trabaja en los indios de manera invisible preparándolos a la escucha y aceptación de la fe cristiana. Los indios son en hábito o en potencia súbditos de Cristo.

Fray Bartolomé de Las Casas escribe y reflexiona sobre los sacrificios humanos y el canibalismo para con las víctimas de los pueblos indios. La defensa de

1. Católico, dominico, español, en la tradición de la defensa de los indios.

los inocentes (las víctimas), incluso contra su voluntad, era la razón más fuerte aducida por su implacable opositor Ginés de Sepúlveda, y asimismo por su cofraile Francisco de Vitoria, para justificar las guerras de conquista de los españoles. Fray Bartolomé lo refuta, diciendo que con las guerras se mata a muchísimos más inocentes que los que se salvarían de morir sacrificados y devorados, en banquetes de comunión. En este contexto, escribe con audacia, "dentro de los límites de la ley natural, esto es, allí donde cesa de tener vigencia la ley humana o divina, y podemos añadir donde hay *carencia de gracia y doctrina* [subrayado mío], las personas deben inmolar víctimas humanas al Dios verdadero, o putativo... [en otros texto dice 'falso'] considerado como verdadero". De hecho, esto está sustentado también por el respeto profundo por la religión de los indios: "No hay negocio para el hombre más importante y difícil que abandonar la religión que una vez abrazó".

Además de llegar a esta conclusión de la razón movida emocionalmente por su firme compromiso con los indios oprimidos, Las Casas se plantea el problema de la voluntad salvífica de Dios. Lucha con el estrecho margen que le deja la férrea fórmula medieval de que "fuera de la Iglesia no hay salvación". Y hay que recordar que incluso, el gran jesuita José de Acosta, posterior a Las Casas, uno de los primeros propugnadores de las reducciones, afirma que la posibilidad de salvación, sin la fe explícita en Cristo, es una opinión "absurda" y "no es digna de un teólogo"; más aún, es "abiertamente herética" y sin ningún fundamento, en la tradición cristiana. Sin embargo, Las Casas, aunque antes ha hablado de "carencia de gracia y doctrina" entre los indígenas, tiene otros textos con respecto a la gracia, que van en otra dirección. Por ejemplo: "Aunque a estas [naciones indias], así como a todas las otras, nunca aquella medida general de la suprema y divina ayuda, que siempre a todos los hombres para poderse ayudar fue concedida, les fue denegada". Y así afirma claramente la posibilidad de su salvación: "Y podrá ser que se hallen, de aquestos que en *tanto menosprecio tuvimos*, más que de nosotros a la mano derecha el día del Juicio".

Finalmente, ¿cuál es el papel que juega Cristo? Antes que nada, "salvar a los hombres pertenece a Cristo en cuanto es cabeza de *todos* los hombres". Y además, "en ellos [en los infieles, y por tanto, en los indios] está presente la gracia de Cristo 'muchas veces invisiblemente', retrayéndoles del mal e inspirándoles buenos deseos, disponiéndolos así 'para que oída la doctrina de la fe, la reciban'". Por tanto, "ellos son súbditos de Cristo en hábito o en potencia". También aquí es el deseo, el impulso emocional del compromiso ético con los indios, el que empuja a la inteligencia teológica a pensar así: "pues como debamos creer haber Dios predestinado algunos en todas las gentes, y tenerles guardado el tiempo de su vocación, salvación y glorificación..., de tal manera hemos a *todos los hombres* de estimar y sentir, juzgar, tractar y ayudarles, que *deseemos* que sean

salvos, y en cuanto en nosotros fuere, como si fuésemos ciertos *todos ser predestinados*"².

2. Teologías modernas y contemporáneas

2.1. Karl Barth³

Las religiones no cristianas no tienen valor salvífico. No hay más revelación divina que la revelación de Dios en Cristo.

Karl Barth, en su *Dogmática Eclesial* (1932), dice que las religiones deben entenderse sola y exclusivamente como una vana pretensión humana de conocer a Dios al margen de su revelación. Incluso la así llamada "revelación general" de Dios en la creación es, en cierto sentido, una revelación negativa, una "no revelación"..., que solamente desde Cristo podrá ser integrada en la única y definitiva revelación de Dios. Como creador, Dios permanece totalmente distinto del mundo y, por tanto, trasciende incluso la misma pretensión humana de autotranscenderse. Pero en sus *Diálogos* (1964-1968), al final de su vida, reconoce que el Espíritu sopla donde quiere (Jn 3, 8) y puede hacerse presente, de algún modo, en las religiones, insertando en ellas la gracia de Cristo. Por eso, un sacerdote cananeo como Melquisedec puede ser considerado por la Escritura como una prefiguración de Cristo, como se lee en la Carta a los Hebreos. También en la *Dogmática Eclesial* afirma que todas las confesiones cristianas (en cuanto religiones) deben colocarse bajo discernimiento, pues en ellas puede haber situaciones que contradicen la revelación de Dios. Se trata de la clásica distinción entre fe y religión⁴.

2.2. Karl Rahner⁵

Hay una revelación general en las religiones históricas y una revelación especial en el cristianismo. Toda fe religiosa implica una "memoria" en búsqueda que se dirige a Cristo, el Salvador absoluto.

En su *Curso Fundamental sobre la fe* (1976), Rahner afirma que la revelación no comienza con Abraham y Moisés, ni se reduce, antes de ellos o aparte de ellos, a una revelación originaria, en el comienzo histórico de la especie humana. Más bien, "se da historia no sólo de la salvación sino también de la revelación en sentido auténtico dondequiera que existe una historia individual y colectiva de la humanidad", es decir, "la historia de la revelación es coextensiva en la huma-

2. Las citas están tomadas de Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, 1992, pp. 256, 262, 349, 355, 348, 350. Los subrayados son de Gustavo Gutiérrez. La negrita es mía.

3. Pastor y teólogo suizo protestante, en la tradición calvinista

4. Citado por Antonio González, *Teología de la praxis evangélica*, pp. 432-33 y 436.

5. Sacerdote y teólogo alemán católico, en la tradición jesuita.

nidad con la historia de la libertad del mundo en general". Rahner no habla aquí de la revelación natural, que acontece en la creación, sino de una auténtica "autocomunicación como oferta de Dios". Evidentemente, "hay monstruosidades y desfiguraciones de la religión en la historia de la misma, pero no existe ninguna historia de la religión que sea fundación de la religión por el hombre solo".

Esta manera de ver las cosas está fundamentada en la teología de Rahner sobre la gracia como "existencial sobrenatural", en la persona humana. "Por causa de la comunicación de Dios mismo, dada como existencial en el hombre, la historia de la revelación es siempre la esencia (aunque todavía no la consumada históricamente)", es decir, todavía no la historia de la revelación de Dios, en Jesucristo, acontecida "cuando llegó la plenitud de los tiempos" (Gal 4, 4) "o la desfiguración de la *religio* sobrenatural y gratuita del hombre". Rahner afirma que esta "*religio* sobrenatural y gratuita" ha sido "siempre fundada o posibilitada por Dios", "es sustentada juntamente (con las personas) por Dios", y "existe bajo el modo de aceptación o rechazo" de la libertad humana. Para Rahner, existe, por lo tanto, una "historia general sobrenatural" de "la salvación y de la revelación" de Dios a la humanidad. Conforme a la filosofía que sustenta su teología, esa historia general de la revelación es una historia "trascendental". Subjetivamente, esa historia se puede vivir desde la libertad humana como búsqueda religiosa inconsciente de Dios, que Rahner llamaría "atemática" desde su filosofía.

Además, la sociedad humana y las comunidades humanas tienden, necesariamente, a producir interpretaciones de su misma experiencia "sobrenatural-trascendental". Pero eso sucede históricamente y no como fruto de una evolución biológica determinista. A estas autointerpretaciones, Rahner las llama, según su filosofía, "categoriales" y "temáticas". Destaca que no acontecen "sólo ni primordialmente mediante una antropología explícita [obra de filósofos profesionales]... sino en la historia entera del hombre, en su hacer y padecer la vida individual; en lo que llamamos simplemente historia de la cultura, de la socialización, del Estado, del arte, de la religión, de la... dominación técnica y económica de la naturaleza". Rahner acentúa que se trata de una historia, es decir que "es... libertad, riesgo, esperanza, proyección hacia el futuro y posibilidad de fracaso".

Rahner da un paso más. Hay un momento en que esa historia general, aunque categorial, de la revelación se vuelve interpretación explícitamente religiosa de la vida humana. Y continúa afirmando: "donde esa historia de la revelación, explícitamente religiosa... se sabe como querida y dirigida positivamente por Dios... allí se da historia de la revelación en el sentido que normalmente se da a esta expresión". Se trata de "un sector de la historia general, categorial, de la revelación" y vale de manera análoga para cuando acontece, en la historia de Israel o en la de Jesús de Nazaret, y para cuando acontece en las historias de otros pueblos y tiempos. Para Rahner, "el carácter absoluto del cristianismo" no es objeción contra el descubrimiento de la revelación divina, en otras tradiciones religiosas, es

decir, de ver "allí en acción al Dios de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento". Aunque piensa que en la realidad histórica estas acciones se convierten en "historias parciales y breves", teñidas de "primitivismo y de... depravaciones", o desfiguradas, porque son historias de comunidades y sociedades de personas pecadoras "que en su historia recibe[n] esta gracia de Dios y por su culpa vuelve[n] a corromperla una y otra vez".

Junto a esta historia general, trascendental y categorial, de la revelación, presente en todos los pueblos de la humanidad, está la "especial historia 'oficial' de la revelación, la cual se identifica realmente con la del Antiguo y Nuevo Testamento". Esta historia está llevada sobre los hombros de los profetas, que, "visto[s] debidamente en el plano teológico, no [son] en esencia otra cosa que [creyentes] que puede[n] enunciar con acierto su experiencia trascendental de Dios". Su diferencia con otros creyentes está tal vez en que su proclamación "se hace también para otros una objetivación recta y pura de la propia experiencia... de Dios y puede conocerse en esta rectitud y pureza". De ahí proviene su legitimidad y autoridad. Pero ellas acontecen dentro de su mundo histórico, en su comunidad, en "la tradición de la propia interpretación histórica de los hombres que forman su mundo ambiental desde el pasado, a través del presente y hacia el futuro". En ellos tenemos "un suceso de la historia de la revelación en el sentido *pleno* y usual de la palabra". Si estos profetas y las instituciones inauguradas por ellos llegan a tener "autoridad" para las personas en sus comunidades, "entonces podemos y debemos hablar también de una historia 'oficial', particular, categorial, de la revelación".

¿Cuál es el papel de Jesucristo en esta historia? Jesucristo es criterio definitivo y absoluto de discernimiento de la experiencia de Dios, en las religiones. "A partir de Jesucristo, el crucificado y resucitado", como acontecimiento escatológico de autocomunicación de Dios mismo al mundo y de interpretación histórica de esa misma autocomunicación, "se da un criterio para distinguir en la historia concreta de la religión entre lo que es una tergiversación humana de la experiencia trascendental de Dios y lo que constituye su interpretación legítima. Sólo a partir de Jesucristo es posible tal discreción de espíritus en sentido último".

Esta afirmación tiene consecuencias ya sobre el mismo Antiguo Testamento, que "no admite ninguna interpretación unitaria, por lo que respecta a su contenido y extensión, a no ser desde Cristo". Y añade Rahner, "Lo que convierte esta historia [véterotestamentaria] en historia de la revelación no es su contenido concreto antes de Cristo en la antigua alianza (pues categorialmente de suyo no sucede nada que no se produzca también en cualquier historia de otro pueblo), sino la interpretación de esta historia como el acontecer de un diálogo con Dios y como tendencia prospectiva al futuro abierto... ambos... elementos históricos en lo interpretado mismo". Es "esta interpretación... la que constituye a la historia como historia de la revelación".

Esta afirmación tiene también consecuencias para las demás religiones históricas. Dice Rahner, "De ahí se deduce que tal historia [de la revelación] pudo acontecer y aconteció también en la historia de otros pueblos... El Antiguo Testamento concedía sin reservas una relación histórica y salvíficamente poderosa de Yahveh con otros pueblos".

Rahner aborda, finalmente, el papel de Jesucristo, en las religiones no cristianas. El problema es que "para los no cristianos la confesión de una universal importancia salvífica de Jesús para todos los tiempos y todos los hombres significa siempre un escándalo, dada su limitación espacial y temporal". Pero la pregunta por el puesto de Jesús surge de la fe cristiana en que "Jesús [es] salvación de todos" y que "la salvación de los no cristianos [no] es producida por Dios... a espaldas de Jesucristo".

Para contestar a estas dificultades, Rahner parte de dos presupuestos. El primero es una "universal y sobrenatural voluntad salvífica de Dios, realmente operante en el mundo". El segundo es que "las religiones no cristianas no pueden pensarse de manera que... no desempeñen ninguna función o sólo desempeñen una función negativa [es decir, un obstáculo o un impedimento] en... la justificación y... la salvación" de las personas no cristianas, "a través de la fe, la esperanza y el amor".

Con estos presupuestos, Rahner da dos respuestas. En la primera, Jesucristo estaría presente, "por su *Espíritu*", en la salvación de cualquier persona religiosa no cristiana "y con ello en las religiones no cristianas". El Verbo de Dios, el Hijo de Dios, encarnado, crucificado y resucitado por nosotros, en un acontecimiento histórico, cuyo carácter salvador y su aceptación son irreversibles, y a la vez libres, son la meta (en palabras técnicas teológicas de la escolástica, "la causa final") de la comunicación de Dios a la humanidad, por el Espíritu antes de Cristo. Y en este sentido, el Espíritu es siempre Espíritu de Jesucristo.

En la segunda respuesta, menos escolástica y más existencial, a la vez que platónica y agustiniana, la clave es la memoria (*anamnesis*), cuyo sentido es dar razón de la presencia de Jesucristo, en las personas religiosas y en las religiones que siguen existiendo o se fundan después de él. Toda fe religiosa implica una "memoria" en búsqueda, que "se dirige al salvador absoluto". Así lo explica Rahner, "Sólo puede hallarse y retenerse lo que sale al encuentro del hombre en la historia [por ejemplo, Jesucristo como salvador] si en la subjetividad del hombre que encuentra y retiene está dado un principio apriorístico de la expectativa, de la búsqueda, de la esperanza". Jesucristo, como salvador absoluto, es buscado, en forma anticipativa, por la memoria, que experimenta la esperanza de un salvador absoluto. Esta memoria del salvador absoluto se da siempre en la historia humana de la libertad, incluso aunque no tenga referencia a un contenido religioso. Porque la libertad "no es la facultad de cualquier cosa siempre diferente, sino la facultad de decisión por lo definitivo".

Las respuestas de Rahner atañen más a la presencia de Jesucristo, en la búsqueda o la existencia de las personas religiosas o de buena voluntad. Rahner deja a los historiadores de las religiones la tarea de encontrar la forma concreta de “la búsqueda expectante... en mitos de un salvador o... en figuras históricas a las que se atribuye el carácter de tal salvador, como meramente transitorio o definitivo”. Sería una tarea también pertinente para trabajadores pastorales, en situaciones de inculturación religiosa. Lo muy importante que añade Rahner es que el teólogo “se contentará con decir que, desde su punto de vista, no hay ninguna razón para excluir de antemano tales descubrimientos, o bien, minimizándolos, para estimarlos como un contraste —que ha de valorarse sólo de manera negativa— con la fe en Jesús como el insuperable salvador escatológico”.

Rahner termina afirmando que “las figuras de salvadores en la historia de las religiones pueden considerarse de todo punto como signo de que el hombre, movido siempre y en todas partes por la gracia, otea anticipando aquel acontecimiento en que su esperanza absoluta se haga históricamente irreversible y se manifieste como tal”⁶.

En otra obra suya, Karl Rahner afirma que “incluso las depravaciones morales presentes en las religiones pueden ser una mediación de la salvación”⁷.

2.3. Antonio González⁸

Existe una sola revelación de Dios en Jesucristo con presencia de Cristo en las religiones históricas. Jesucristo es el liberador del “esquema de la ley” en todas las religiones.

En *Teología de la praxis Evangélica* (1999), el autor no acepta una “revelación general” referida a las religiones históricas. En cambio, dice que “la única revelación general de la que podemos hablar con rigor es la que Dios mismo realiza en la creación”. Según su filosofía de la praxis (*Estructuras de la praxis*, 1997), “la estructura de la razón humana nos impele a preguntarnos por el fundamento de aquello que encontramos en nuestra praxis, incluyendo la paradoja de la alteridad”, es decir, el hecho de que “lo más otro a nosotros mismos [es también lo más propio porque es] lo que nos hace ser personas”. Anteriormente, en su obra, el autor nos dice que de lo que aquí se trata “no es, obviamente, del carácter personal de un individuo, sino del carácter personal de todos aquellos a los que nos vincula una obligación ética”.

El autor sigue diciendo que “la pregunta por el fundamento de la alteridad nos lanza más allá de toda alteridad, hacia lo ‘totalmente otro’”. “Ese fundamen-

6. Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, pp. 179-205 y 363-374.

7. Citado por Antonio González, “Teología...”, *op.cit.*, p. 435, n 53.

8. Teólogo español, en la tradición ignaciana.

to de nuestro carácter personal no puede ser pensado más que como alguien totalmente otro respecto de todas las realidades del mundo". De lo contrario, "el sentido de nuestra dignidad personal comienza a desvanecerse. La idolatría convierte a las personas en objetos" (*cf.* Rom 1, 18-32). Y así afirma que "esto es todo lo que Dios ha revelado de sí mismo en la creación". En este sentido, asume la tesis de Barth sobre la "no revelación" de esta "revelación general" de Dios en la creación. Y afirma que "la pretensión de autotranscendencia" lleva a fortalecer "la correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados [es decir, "el esquema de la ley"] y "es el inicio de toda manipulación religiosa y de toda idolatría (Rom 1, 18-32)".

Esta radicalidad, al entender la revelación propiamente tal, "no significa, sin embargo", para Antonio González, "que las religiones tengan que entenderse sola y exclusivamente, al modo de Barth, como una vana pretensión humana de conocer a Dios al margen de su revelación". Para este autor, el criterio fundamental según el cual se discierne la verdad de las religiones es su postura frente al "esquema de la ley", es decir, frente a la justificación última de nuestra praxis, por la correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados, parte de cuya malicia está en su capacidad para justificar, al mismo tiempo, el orden injusto del mundo, en que vivimos. Tal correspondencia está garantizada por los poderes religiosos últimos o por otros poderes seculares, a los cuales se atribuye, en la modernidad o postmodernidad, una equivalente ultimidad, como por ejemplo, las leyes inexorables del avance de la historia, la mano invisible del mercado o su reencarnación en la confianza en el mercado total o "el retorno de los brujos" (en el mundo de Harry Potter, por ejemplo) y "la ideología de la vitalidad y del éxito" (nietzscheana) que, mezclada con un cierto ecologismo, resurge en la nueva era.

En todas las religiones encuentra este autor el esquema de la ley. Pero también encuentra la búsqueda de diversos caminos de liberación del esquema de la ley. Cita, como caminos extraviados, la gnosis o liberación por el conocimiento, la ascesis (por ejemplo, en el estoicismo o en cierto monacato), la extinción del deseo, en el nirvana budista, la lucha de los dioses gemelos contra los señores de Xibalbal en el *Popol Vuh*, la renuncia a los sacrificios cruentos, en Quetzalcóatl, y la defensa de un dios desconocido no representable por imágenes y opuesto a la teología guerrera, en el sabio Netzahualcóyotl. Pero sobre todo y como puerta de salida de la mala noticia que para la civilización hindú supone "la rueda infernal" de la reencarnación con su justificación de la sociedad de castas, la postura del Bhagavad-Gita, donde no se renuncia a la acción, pero se renuncia a los frutos de la acción, que "se ofrecen a Krishna [encarnación del dios bueno Visnú] y quedan en sus manos". Algo así como, para Pablo, la vida del cristiano se vuelve su único sacrificio válido, santo y agradable a Dios, su único culto espiritual (Rom 12, 1). Esta búsqueda religiosa de liberación del esquema de la ley "significa que las religiones no son completamente ajenas a la única y definitiva revelación de Dios en Cristo".

La posición de Antonio González con respecto a las religiones no cristianas es, sin embargo, opuesta de un modo tajante a la llamada "teología pluralista de las religiones". Las religiones no pueden "considerarse en pie de igualdad con la fe cristiana, porque en todas ellas se habría revelado Cristo. Desde el punto de vista de la fe cristiana, no hay otra revelación distinta de la que ha tenido lugar en Cristo". El papel de Cristo es, asimismo, único. "Dios solamente se ha identificado con Cristo para liberarnos del esquema de la ley. Ciertas figuras religiosas como Buda, Zaratustra o Mahoma, pueden ser muy interesantes en muchos aspectos, y sin duda el cristiano puede aprender algo de ellos. Pero estos venerables personajes no son Cristo, y Dios no estaba en ellos reconciliando el mundo consigo (cfr. 2Cor 5, 18-20). Tampoco pretenden eso sus respectivas religiones... La fe cristiana tiene que seguir afirmando que no hay más que un mediador entre Dios y la humanidad (1 Tim 2, 5; Jn 14, 6), y que no se ha dado a los hombres otro nombre bajo el cielo en el que podamos ser salvos (Hech 4, 12)".

Antonio González piensa, con todo, que "la salvación que viene de Cristo no se circunscribe necesariamente a los límites de la fe cristiana explícita... Cuando en las religiones aparece en alguna medida la crítica y la superación del esquema de la ley, nos encontramos ante algo que sólo se puede explicar por una presencia de la gracia que trasciende los límites explícitos del cristianismo (Hech 14, 17). Esta gracia no es otra que Cristo mismo, en quien Dios ha anulado definitivamente el esquema de la ley. El Espíritu Santo, que sopla donde quiere (Jn 3, 8), puede hacerse presente de algún modo en las religiones, insertando en ellas la gracia de Cristo... Precisamente (por ello), la unicidad de su mediación no queda anulada... La revelación única de Dios en Cristo incluye también todos aquellos momentos en los que se manifiesta, por diversos caminos, una superación del esquema de la ley... Es la única revelación de Dios abriéndose paso en la historia entera de la humanidad".

De aquí, evidentemente, nace una determinada actitud evangelizadora respecto de las religiones. Porque Cristo sea el único mediador, "tampoco se anula la necesidad de un anuncio explícito del Evangelio a las religiones (según lo que enseña Pablo): 'pues al que vosotros adoráis sin conocerlo, es a quien yo os anuncio' (Hech 17, 23). La presencia de Cristo en las religiones, lejos de ser un impedimento para la misión, es el punto de partida para la misma... Sin este anuncio, las religiones están condenadas a seguir 'palpando a ciegas', por más que el Dios de Jesucristo esté presente en ellas (Hech 17, 27)". Para este autor, "esto significa necesariamente liberar a todos los que sean alcanzados por el Evangelio de todas las posibles cadenas que en su propia religión les atan al pecado fundamental de la humanidad. El grado de ruptura que esto implique no depende tanto de la fe cristiana cuanto de la respectiva religión".

Por eso, frente a las religiones, no se puede tener, desde el punto de vista cristiano, una actitud ingenua, como si fueran "en sí mismas plenamente porta-

doras de salvación. Tampoco se puede pensar que la presencia universal de la gracia garantice la posibilidad de encontrar al Dios verdadero en cualquier ejercicio religioso [en contra de Rahner]: en las religiones sigue presente el esquema de la ley... aparece la vana pretensión de alcanzar la propia justificación mediante los resultados de la propia praxis... con frecuencia se proclama el éxito mundano como el resultado de los propios méritos ante la divinidad... la situación de todas las víctimas de la historia es presentada como un castigo divino".

De ahí brota la necesidad del discernimiento, que también tiene que ser realizado sobre el mismo cristianismo, en todas sus confesiones. El modelo de este discernimiento lo da el modo como el mismo Nuevo Testamento maneja la relación de la fe cristiana con la religión de Israel. "Justamente por la necesidad de este modelo, la fe cristiana no puede renunciar al Antiguo Testamento". Por eso, "el resultado de este discernimiento no será... una nivelación de todas las religiones, precisamente porque el esquema de la ley tiene diverso peso en cada una de ellas. No todas las religiones muestran la misma disposición a encontrar su cumplimiento en la fe cristiana. Aquí es importante advertir que la mayor o menor cercanía al cristianismo no se ha de poner en su idea de la divinidad, en su visión del mundo o en la presencia en ellas de la figura de un salvador [contra Rahner]... Es la insatisfacción con el esquema de la ley lo que permite que una religión concreta encuentre su cumplimiento en Cristo". La consecuencia es que una religión politeísta esté más cercana "a encontrar su cumplimiento en Cristo" que una monoteísta, más impregnada por el esquema de la ley.

Para Antonio González, "esto... no significa poner la 'religión cristiana' en la cumbre de todas las religiones", porque "el cristianismo no es una religión más, sino algo que trasciende toda religión, aunque esté constitutivamente referido a ellas (sobre todo a la religión de Israel). Todo lo que el cristianismo tiene de religión ha de ser juzgado desde la fe en el hecho salvador que ha tenido lugar en Jesucristo". Por ejemplo, "incluso la entrega a los pobres [que se convierta] en el gran mérito de todos los grandes comprometidos". Finalmente, "las semillas de libertad [así interpreta este autor las 'semillas del Logos'] que están presentes en la historia humana", religiosa o secular, encuentran su plenitud cuando descubren que Dios nos ha liberado, en Cristo, del esquema de la ley. "El descubrimiento de la presencia de Cristo actuando ya en la historia no puede ser una excusa para posponer la evangelización. Pero sí es un motivo para afirmar con alegría que donde hay amor, allí está el Dios cristiano..."⁹.

9. Antonio González, *Teología de la praxis evangélica*, Santander, 1999, pp. 431-440 y 138-156.

2.4. Juan Luis Segundo¹⁰

La revelación divina no es verdadera revelación si no incluye la experiencia humana que busca, aunque sea "a tientas", la respuesta de Dios a una fe antropológica antecedente —la fe en la promesa que la historia humana encierra, personal y colectivamente—. Todas las religiones son, en cierto sentido, "antiguo testamento" de la religión cristiana.

Juan Luis Segundo no estudia directamente, que yo sepa, el problema de las religiones no cristianas, excepto a través de la religión de Israel, en lo que hoy llamamos el Antiguo Testamento. Esto último lo hace sobre todo en *El dogma que libera* (1989). Lo que dice al estudiar la religión de Israel, como revelación de Dios, es pertinente para una manera de entender las religiones no cristianas. Sobre todo porque piensa las religiones no cristianas —e incluso la "religión popular", en América latina, por ejemplo— como una especie de "Antiguo Testamento" de los pueblos que llegan a la fe cristiana desde el paganismo o desde diversos sincretismos religiosos.

Juan Luis Segundo piensa que, en el siglo VI, a cinco siglos del Nuevo Testamento, los pueblos con los que la Iglesia se enfrenta para evangelizarlos, es decir "los pueblos llamados con mayor o menor justeza 'bárbaros' [...] reproducían, en su cultura y costumbres, un cuadro muy semejante al del pueblo judío bajo David. Esto es, bajo el primer rey jahvista de todo Israel, en el momento en que empieza a redactarse y coleccionarse la palabra bíblica de Dios".

Se pregunta por el problema que ahí se suscita. Y responde diciendo que es "a primera vista, uno muy simple: pasar el mensaje cristiano de los pueblos 'griegos' ya convertidos a los paganos 'bárbaros'". Sin embargo, añade que "nuestro... catolicismo... lleva hoy todas las huellas seculares de la difícilísima solución que este problema exigió". Al mismo tiempo, recalca que "si hay alguien hoy en día que sabe de esa dificultad casi insoluble, es América Latina, donde mil años más tarde se repetirá, con significativas similitudes, la misma problemática". Una problemática que Segundo analiza con carácter de dilema. "¿Qué hacer entonces? ¿Volver a aquel punto cero de la revelación para rehacer el camino? ¿Incorporar de la manera más rápida posible, olvidando el paso por la experiencia [aquí está lo grave, para Segundo], a los pueblos nuevos al nivel cristiano alcanzado por la Iglesia en el mundo helénico? ¿O intentar algo nuevo, dado que ambos extremos parecían inviables?". Porque el punto está en que "todos los datos trascendentes del Antiguo Testamento surgen de crisis existenciales y se refieren intrínsecamente a ellas...".

Segundo parte, para plantear este problema, de una constatación reflexiva. En la manera de evangelizar, "se separan... dogma y experiencia, como están

10. Sacerdote y teólogo uruguayo católico, en la tradición jesuita.

separadas por uno de los mayores males de nuestro tiempo, según el Vaticano II, fe y vida". Y afirma que lo que encontramos en la religión de Israel, según da testimonio de ella la Biblia, es muchas veces lo que podríamos llamar historias profanas, llenas de pasiones humanas, de debilidades humanas, que constituyen, sin embargo, un proceso pedagógico de acceso a la verdad. Y no sólo a una verdad que se formula con precisión, sino sobre todo a una verdad que se hace en la vida con rectitud y que permite a las personas y a los pueblos hacerse mejores. Porque, como decía un interlocutor de san Agustín al conversar sobre la revelación de Dios, "¿si no me haces mejor de lo que soy, para qué me hablas?". Como ejemplos importantes y paradigmáticos señala la enmarañada historia de la sucesión al trono de David, los cantos al amor enamorado del Cantar de los Cantares, o los planteamientos de preguntas y respuestas vitales sobre la experiencia humana del trabajo y de sus frutos, del bienestar y del malestar, de la justicia y de la injusticia, de la vida y de la muerte, en los libros sapienciales, como Job, Eclesiastés o Proverbios.

Para Juan Luis Segundo, el hecho de que estos relatos y otros muchos hayan sido considerados como Torá, y luego como "La ley y los profetas" y, finalmente, al final del siglo I —y frente a la lista de libros aceptados en la Biblia cristiana— como "La ley, los profetas y los escritos", es decir, como la Biblia hebrea, inspirada por Dios, plantea la pregunta sobre el criterio de por qué hayan entrado estos escritos y no otros, en la colección canónica, en el canon. El criterio, obviamente, no fue que unos trataban asuntos religiosos y otros asuntos profanos, y sólo los religiosos fueron coleccionados canónicamente como palabra de Dios. El criterio, en cambio, fue histórico: en esos libros se daba razón del largo camino hacia "la identidad de Israel", a través de un largo "proceso experimental de maduración" humana, resultado a la vez "de una guía divina que orientó todo el proceso hacia ese fin, revelador del mismo ser de Dios". De la consonancia con esa identidad vivida al mismo tiempo como don (predilección), "surge la fe 'razonable' de que *todo* ese peregrinar, con sus vicisitudes, sus crisis, sus errores y sus descubrimientos, estaba basado en la verdad y fidelidad de quien había hecho de Israel su pueblo". Segundo subraya que el Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la revelación, afirma claramente que "los libros del Antiguo Testamento, según la condición del género humano antes de los tiempos de la salud instaurada por Cristo... aunque *contienen algunas cosas imperfectas y transitorias*, demuestran, sin embargo, *la verdadera pedagogía divina*" (15). Es decir, dicho de otra manera, contienen "errores" y soluciones, que no son para todos los tiempos, ni para todas las situaciones humanas. En cambio, el proceso de la pedagogía divina es el verdadero.

Por eso, precisamente, nuestro autor, estima como negativas las "pedagogías apresuradas" que, en la evangelización, conducen a plantear soluciones "dogmáticas" o simplemente creyentes a situaciones en que ni siquiera se han presenta-

do los problemas, en cuyo contexto, la búsqueda de soluciones podría terminar en las respuestas creyentes del cristianismo. Sólo una evangelización que se inserte en los problemas que históricamente se plantean, en las personas y los pueblos, puede ser recibida (o rechazada), desde dentro de la experiencia humana. Para ello, habrá de ser una evangelización que tenga como tema el núcleo fundamental de la fe, que conduzca a propuestas humanizantes para los problemas humanos y que trabaje con un ritmo pedagógico, que asuma los puntos de partida de la experiencia humana y de sus búsquedas de sentido para la vida, la historia y el mundo. Y eso, dice Segundo, "sin entrar en el problema de si existe una 'revelación universal de Dios' fuera de la revelación bíblica".

Por lo que toca a América Latina, Juan Luis Segundo destaca que "lo más creador que hubo en ese diálogo de dos mundos [del mundo de religiones precolombinas con el cristianismo europeo] con diferente fe implicó algo muy significativo: la *separación* de los indígenas del (supuesto) cristianismo de los europeos. No sólo porque la conducta de éstos no correspondía con lo que profesaba su fe. Hay claros indicios de que las misiones franciscanas y jesuitas tuvieron conciencia clara de que una Iglesia sobrecargada de dogmas no podía dialogar con la vida elemental de esos hombres. Que necesitaba un ritmo propio, y que ese ritmo requería a su vez una separación, como la de las 'reducciones'... El dar espacio a las preguntas era mil veces más importante que la acumulación de respuestas". Porque la acumulación de respuestas es indicio de que "ya *no se busca* la Verdad... ya se saben las respuestas acertadas". Es entonces, además, cuando surge una Iglesia *docens*, la que sabe, y una Iglesia *discens*, la que aprende la información sobre la fe que se le suministra. Es entonces cuando surgen la *jerarquía* y el *laicado*. Por eso, para Segundo, volver a la pedagogía evangelizadora de lo nuclear, humanizante y con ritmo, es crucial, no sólo para el diálogo con las religiones o el ecumenismo, sino para que la Iglesia sea Iglesia, fundamentalmente, de un laicado maduro y responsable.

Si se reflexionan estas ideas de Juan Luis Segundo, en el contexto del tema de la nueva evangelización, tienen una pertinencia especial. Evangelizar nuevamente —dice Segundo— supone "que no existe un contacto serio, correcto, vivido, entre lo que se piensa y las razones por las que se vive, por un lado, y la buena noticia aportada por Jesucristo, por otro", o "que tal estrecha relación no existió nunca, debido a la forma como el cristianismo llegó a este continente. No sólo por la violencia con que se impusieron al mismo tiempo cultura occidental y religión cristiana, sino por la incapacidad para dialogar con la vida real del mundo humano que se hallaba de este lado del Atlántico cuando Colón descubrió el Nuevo Mundo. Y que tenía honda y estrecha relación con un dogma extendido sin medida y suministrado más como información que como experiencia". Una y otra vez Segundo insiste en que esto ha sido enfatizado por el Vaticano II cuando, en el contexto del diálogo ecuménico, afirma que "existe un

orden o 'jerarquía' en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana" (UR, 11).

En definitiva, para Segundo, lo importante, en el tema de la revelación, y por consiguiente, en el tema de las religiones no cristianas, es que "el cristianismo no *sabe* todavía la *verdad*", mientras la fe que anuncia no "orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" (GS, 11), y no ponga la máxima energía en hacer de la praxis cristiana una acción fraterna de amor. Por eso, "debe... 'unirse a los demás hombres (cristianos o no cristianos) para *buscar la verdad*'. No a pesar de la revelación, sino por la misma naturaleza de ésta". Y por eso también, debe tener el coraje de hacer lo que Jesús pedía a los que le exigían una "señal del cielo": atreverse a identificar los signos de los tiempos y proceder en consecuencia —"¿cómo es que no saben interpretar el momento presente (*touton kairón*)?, ¿y por qué no discernen (*ou krínete*) ustedes mismos (*af' heauton*) lo justo que hay que hacer (*to díkaion*)?" (Lc 12, 56-7). La clave, una vez más, está en lo que nos hace y hace al mundo más humanos. Y en verlo así estuvo parte de la grandeza de Medellín: "Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto... así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso cuando se da... el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas" (Introd. 6)¹¹.

2.5. Andrés Torres Queiruga¹²

Dios está presente en todas las religiones, revelándose y realizando también en ellas y a través de ellas su salvación. Las religiones no cristianas son todas ellas verdaderas y santas, con diferentes grados de verdad y santidad, y esperan también desde el futuro a la revelación de Cristo para completarla en su ser "relativamente absoluto".

El autor escribe, en *La revelación de Dios en la realización del hombre* (1987), que la revelación no es sólo una "manifestación especializada de conocimiento" de Dios, sino que "revelación es todo: desde el rito... [presencia actual] de la acción... divina, hasta el mito... expresión fabuladora [de la experiencia de lo sagrado]; desde la oración... presencia dialogante [de lo divino], hasta la acción moral... presencia que manda, ampara o juzga; desde el templo o lugares sagrados... [configuración de la presencia], hasta las... hierofanías... [aparición de la infinita riqueza del rostro divino], o incluso hasta el tabú [manifestación del aspecto negativo de su poder]. La fenomenología religiosa ofrece una "definición operativa... antirrestrictiva" de la revelación: "toda experiencia y toda actitud, en los

11. Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, Santander, 1989, pp. 257-259, 177, 18, 143-162, 163-166, 175-178, 384-397, 314-315, y 377-379.

12. Sacerdote y teólogo español católico, en la tradición del diálogo con la ilustración.

que la relación entre el plano de la Potencia y el plano humano [de la debilidad] es advertida y representada como un manifestarse, un explicitarse, un ofrecerse, espontáneo o solicitado, del primero al segundo”.

Desde otro ángulo, “resulta evidente que no todas las religiones ni todas las manifestaciones dentro de una misma religión pueden tener el mismo carácter o altura reveladores”. Hay un camino que lleva desde el hecho milagroso, siempre cada vez más excepcional, hasta “los duros fetiches”, haciéndose más sutil en los sueños, las iluminaciones y las visiones, acabando por privilegiar a la palabra y ubicando cada vez más “en el pasado las verdades reveladas de la religión”. Y “no todo es ganancia en este proceso”, siempre amenazado por “la manipulación mágica”. Por ello, al estudiar la revelación bíblica, “no se trata de hacer clasificaciones o taxonomías, señalando qué lugar ocupa ella entre las ‘religiones de la revelación’ [porque] en realidad sabemos que lo son todas”.

En *Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico* (1999), Andrés Torres Queiruga comienza con un balance esperanzado: “de dar por supuesto... que sólo en la religión bíblica se había revelado Dios, con el correspondiente ‘fuera de la Iglesia no hay salvación’, a admitir que Dios está presente en todas las religiones, revelándose y realizando también en ellas y a través de ellas su salvación, el avance ha sido... gigantesco”. Los serios reparos puestos por el Vaticano a la obra del P. Jacques Dupuis, S.J., y a las teologías escritas desde la India, muestran, con todo, que estamos en un “frente caliente” de la teología actual. El cardenal Koenig (ya casi centenario, experto en la historia de las religiones) afirma que eso es así, porque es un tema “vital en la multicultural y secularizada sociedad actual”. Y Hans Küng (jubilado recientemente como profesor de teología) se atreve a decir que “no puede haber paz entre las naciones sin paz entre las religiones”.

La primera afirmación de Torres Queiruga es que “todas las religiones son ‘verdaderas’”. Y eso se desprende del hecho, ya constatado, de que en todas ellas hay revelación divina. “También en esta cuestión” —sigue— “el Vaticano II puso la primera y fundamental piedra”, al afirmar, en la declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*), que “la Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de bueno y santo” (n. 2). Por eso, en el decreto sobre la formación sacerdotal (*Optatam Totius*) afirma también que a los seminaristas se los introduzca “en el conocimiento de las otras religiones más extendidas en cada región, a fin de que conozcan mejor lo que... tienen de bueno y verdadero, aprendan a refutar sus errores y sean capaces de transmitir la plena luz de la verdad a los que carecen de ella” (n. 16). Juan Pablo II fue más lejos, sobre todo (aunque no sólo) en Asís (*Diálogo y anuncio*, nn. 27- 8), cuando dijo que el Espíritu de Dios está presente y operante, “en la vida religiosa de los no cristianos y en sus tradiciones religiosas”.

Torres Queiruga saca del Vaticano II una consecuencia que ni el Concilio, ni el magisterio posterior sacaron claramente: "reconocer... que hay 'verdad y santidad' en las demás religiones significa... que los hombres y mujeres que las practican se salvan *en y por* ellas; no a simple título individual ni, menos, al margen y a pesar de ellas [es decir] que Dios se está revelando y ejerciendo su salvación en *todas y cada una* de las religiones, sin que *nunca* ningún hombre o mujer hayan estado privados de la oferta de salvación", que es lo que san Agustín llamaba —si bien eclesiocéntricamente— *Ecclesia ab Abel*, la Iglesia desde Abel, ¿por qué no desde Eva y Adán?

En la medida, pues, en que "*todas las religiones son reveladas... en esa misma medida [son] verdaderas*". Con una verdad que no está dada esencialmente de una vez por todas, sino que es un proceso hacia la verdad, en una historia mezclada con errores y horrores (las coincidencias con Juan Luis Segundo son obvias). Lo que la mentalidad del "*extra Ecclesiam nulla salus*" no había entendido es que "ser 'verdadero' no implica ni ser 'único' ni ser 'perfecto'". Torres Queiruga concede lo evidente, que "las religiones...no son perfectas. Pero eso no les impide —igual que no se lo impide a la [religión] bíblica— ser verdaderas en el grado preciso, pero *real* en que logran captar, expresar y vivir la presencia viva, reveladora y salvadora de Dios en ellas". La consecuencia es que "ahora, al comparar entre sí las religiones, ya no puede tratarse de una dialéctica entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo, sino, en todo caso, *entre lo verdadero y lo más verdadero*, entre lo bueno y lo mejor. Y dada la finitud de toda realización histórica, lo 'más verdadero' y lo 'mejor', no lo serán nunca en todos y cada uno de los aspectos, sino todo lo más sólo en el resultado de conjunto". Por eso, "sólo tiene sentido la convivencia fraternal y, en cada caso, una conclusión *a posteriori*, a partir del examen y la comparación, de la discusión y del diálogo con las demás". De eso se trata, por ejemplo, en las conversiones religiosas.

En este contexto, Torres Queiruga toca el *universalismo* religioso pluralista o "la equiparación simple y directa de todas las (grandes) religiones", dando importancia al paréntesis. La aversión hacia dogmatismos y etnocentrismos lleva a una nueva concepción (ilustrada) de la verdad como "consenso" (Rorty —simplemente contextual—, o Apel y Habermas —más pautada por las normas de una "comunidad ideal"). Y hay que contar también con el influjo de las religiones orientales, "con su no-valoración de la historia y su insistencia en la idéntica presencia vertical del/lo absoluto a cualquier momento del tiempo", que haría a todas las religiones equidistantes del "centro común que las suscita". ¿Sus ventajas? Resaltar "la verdad fundamental de *todas* las religiones [y] hacer ver que *por parte de Dios* su presencia amorosa y salvadora es absoluta". Nuestro autor diferencia las religiones, de acuerdo con "la percepción y acogida de esa presencia inexorablemente sometida a los condicionamientos de la subjetividad humana en la historia", es decir, "*por parte del hombre*". Y aquí es donde el paréntesis

sis cobra su importancia. Los defensores del pluralismo universalista distinguen entre "las grandes fes mundiales" (Hick) y las demás religiones, introduciendo así, inevitablemente, un recurso "a la objetividad", es decir, a un criterio diferente de la mera confesión religiosa, que en el universalismo pluralista sería el único. Además, "la historia de cada religión muestra un esfuerzo de purificación y profundización", sin que se tenga que comparar con otras. Finalmente, "en cada momento toda religión reconoce la necesidad de una crítica que la haga... menos inadecuada a la realidad que intenta comprender, expresar y vivir". Y termina nuestro autor, "ninguno de estos esfuerzos sería posible (o) tendría sentido", en la hipótesis de la equidistancia de las grandes religiones "de su centro fundante".

Torres Queiruga trata enseguida de desviar el énfasis hecho de una consecuencia que podría sacarse: quedar inmersos en la "lógica de la concurrencia". En cambio, se pronuncia por la "lógica de la gratuidad". No se trata de "juzgar mis razones y mi religión contra las razones y la religión de los demás", sino de entrar en la corriente, ya testimoniada en los profetas de Israel que "lucharon contra todo intento de apoderarse de la 'elección' como de un bien particular [así como Pablo tradujo] la gratuita paternidad divina en horizontal e irrestricta fraternidad humana: 'ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón ni mujer' (Gal 3, 28)". Y sigue, argumentando que "la verdad que una religión cree haber descubierto no la descubre para sí ni le pertenece en exclusiva; la descubre para todos y pertenece idénticamente a los demás: 'dad gratis lo que gratis habéis recibido' (Mt 10, 8)". Se trata de "recoger los fragmentos de una verdad que, difractada en la finitud, está destinada a todos". La historia de la religión de Israel, de las religiones orientales, del islam y, también, del cristianismo, no se entiende sin los entrecruzamientos de influjos religiosos múltiples. Por eso, nuestro autor termina este punto afirmando que "lo que hoy sucede no es... nuevo. Simplemente la larga maduración histórica, el salto cualitativo de las comunicaciones y la constitución imparable de la 'aldea global' han traído a la superficie e intensificado al extremo... el trasfondo de la vida religiosa en el planeta tierra". "El diálogo no es... un capricho, sino... una *condición intrínseca de la verdad*...una ocasión magnífica para... liberarse de estrecheces, fundamentalismos y fanatismos".

El siguiente tema que nuestro autor toca es el encuentro entre las religiones. Si de verdad la religión a la que anunciamos el cristianismo es verdadera, no se puede tratar de suprimirla para sustituirla por la nuestra. "Sólo cabe pensar en *conservarla enriqueciéndola*", como acogemos en nuestra religión para enriquecerla formas de la meditación oriental, por ejemplo, sin dejar, por eso, de ser cristianos. De aquí que es importante crear una nueva categoría (por extraña y aun burda que sea su verbalización): la "*inreligionación*", es decir, la incorporación de riquezas religiosas en el cuerpo religioso ya existente. A la manera que

Pablo habla de la relación entre el cristianismo y la religión de Israel como de un "injerto" (Rom 11, 17ss), donde la raíz y el tronco hebreos no fueron suprimidos por las ramas injertadas. Claro que cada inreligiónación será diferente, según cercanías o distancias e incluso según conflictos históricos y actuales, es decir, "según los modos y posibilidades concretas de las religiones que se encuentran", en un proceso asimétrico de igual estructura. Claro que "como bien experimentan los misioneros ante ciertas religiones tribales, cuando se trata de religiones menos maduras, tendrá un papel mucho mayor la negación de aspectos ya superados y claramente nocivos". Esto contrastará con la posición de Aloysius Pieris, más abajo. Ya Clemente de Alejandría hablaba de la filosofía griega como cumpliendo para los griegos "el mismo rol que para los hebreos el Antiguo Testamento. ¿Cómo no han de cumplirlo igualmente las propias religiones para las nuevas comunidades cristianas?".

¿Cuál es, entonces, la manera de relacionarse el cristianismo, con su "confesión de absolutez y definitividad de la revelación acaecida en Cristo", con las demás religiones? No es el exclusivismo. Tampoco el universalismo pluralista equidistante e indiferenciado. ¿Lo será el inclusivismo? Tampoco, porque no se respeta suficientemente, como camino hacia Dios, la propia tradición y experiencia religiosas. Torres Queiruga propone un "*universalismo asimétrico*". Universalismo porque "el ofrecimiento divino, en cuanto amor irrestricto y 'sin acepción de personas' (Rom 2, 11) es igualitario; pero su acogida humana se realiza, por fuerza, de manera y en grados distintos, según el momento histórico, la circunstancia cultural o la decisión de la libertad". "*La absolutez del cristianismo* [es] una pretensión enorme... sólo... tolerable como *confesión* humilde y solidaria de quien cree haber descubierto algo que Dios quiere revelar y entregar a todos... Como todo lo concreto e histórico... el descubrimiento acontece en un punto, pero su destino es universal [no] posesión [sino] *responsabilidad y encargo*... no... imposición, sino... oferta; no para suplantarlo sino para completar... No como algo propio que se regala... sino como herencia común... a compartir en la promesa de un futuro más pleno". Significará, en fin, "tesoro en vasos de barro" (2Cor 4, 7), con acogida "siempre deficiente y menesterosa" y del que "escaparán esencias y faltarán aspectos que están presentes en otras configuraciones religiosas". De ahí, la imprescindible y necesaria apertura a éstas. No significará, en cambio, "clausura, que paralice la historia y cierre el futuro".

Torres Queiruga afirma que no se reconoce, en la tipología diseñada para describir las diferentes posiciones, en la teología de las religiones. No se adhiere al exclusivismo, ni tampoco al universalismo pluralista. Su postura no encaja tampoco en el inclusivismo, pues este "puede tener algunas religiones por falsas [y él dice que a 'ninguna'] y a otras [él dice que a 'todas'] por verdaderas al menos en parte; sin embargo, ve la propia religión como la mejor, esto es, como la única superior a todas las demás [y él dice 'pero no en todos los aspectos']". Por eso, diseña este universalismo asimétrico.

La última parte de la reflexión de Andrés Torres Queiruga toca el rol de Jesucristo, en el encuentro del cristianismo con las religiones no cristianas. Para nuestro autor, “con Cristo la relación viva con Dios ha alcanzado lo irrebalsable e insuperable... en él se... hacen patentes las *claves definitivas* de la actitud de Dios respecto del mundo y de la conducta correspondiente por nuestra parte”. Pero esa confesión (la perla preciosa por la que uno puede vender todo lo que tiene) sólo se puede hacer de dos maneras: sin imponerla y respetando a quien cree haber encontrado lo mismo en su tradición religiosa, y presentándola como “propuesta abierta al diálogo, al contraste y a la verificación”, de modo que sólo se la acepte si la[s] persona[s] “la percibe[n] como capaz de plenificar su visión y abrirle[s] un nuevo horizonte de definitividad”.

Más aún, “aquí se mide en toda su grandeza y al mismo tiempo en su problematicidad histórica *la figura de Jesús de Nazaret*. Para el diálogo, el énfasis prioritario no ha de estar en su figura individual, sino en su propuesta reveladora y salvadora”. Se trata de “la experiencia de Dios como *Abbá* (que *consiste en amar y en suscitar amor*), tal como brilló y sigue brillando a través de las palabras y las obras, la vida, la muerte y resurrección de Jesús. Esa es la gloria y la apuesta de la propuesta cristiana”. Igual que para Jesús lo fue, para nosotros en el diálogo “el centro último y decisivo [debe radicar] en Dios”. Por eso, “el diálogo de las religiones obliga a revisar con absoluta seriedad el ‘cristocentrismo’ [y] *aquí radica, sin duda, el punto álgido de toda la cuestión*”. “Pero, a su vez, el ‘teocentrismo’ adquiere también una nueva dimensión... Para el cristiano [la] primacía [de Dios], en su manifestación plena y definitiva, aparece mediada de manera indisoluble por la persona de Jesús de Nazaret. Sigue siendo verdad que ‘el Padre es mayor que yo’ (Jn 14, 28), pero también que ‘quien me ve a mí, ve al Padre’ (Jn 14, 9)”. Por todo ello, es tal vez “más significativo hablar de un ‘teocentrismo jesuánico’... Apunta mejor tanto al Padre en cuanto misterio últimamente fundante como a su –para nosotros– irrenunciable mediación en el evangelio de Jesús de Nazaret”.

Pero, una vez más, “aquí aparece el punto crucial del diálogo. Aceptar como única e indisoluble esta unión de... Jesús de Nazaret con Dios quizá sólo sea posible *de momento* en una cultura que atribuya valor constitutivo a la historia... cosa imposible si la historia es concebida como un ‘mito’, que deja intacta la constitución íntima de lo real; concepción que, según R. Panikkar, sería el presupuesto de “dos tercios de la población mundial”. De ahí que la unificación de las religiones sea, probablemente, una utopía no deseable y, además, intrahistóricamente casi imposible. Mientras que “la unidad viva en el diálogo intelectual, en el intercambio espiritual [y] en la colaboración ético-política... está en nuestras manos”. “*Dios mismo*” —termina Torres Queiruga— “y su interés salvador por la entera humanidad” son la referencia última. “Y Dios está *delante* de todas las religiones. La llamada es siempre y para todos hacia algo nuevo... a

construir en común desde el gozo y la cruz de su propia confesión... Ninguna religión vuelve a ningún redil, sino que todos —cada uno en su propia medida— salen fraternalmente hacia el futuro de Dios, hacia esa plenitud en la que él será verdaderamente 'todo en todos' (1Cor 15, 28)"¹³.

Continuará en el próximo número con el análisis del tema desde las teologías provenientes de Asia (Aloysius Pieris, Michael Amaladoss), de Abya-Yala (Eleazar López Hernández, Aiban Wagua), de Africa (Engelvert Mveng), desde la teología del diálogo interreligioso (Jacques Dupuis) y desde los documentos doctrinales eclesiales (Vaticano II, Pablo VI, Juan Pablo II) y Congregaciones Generales XXXII, XXXIV y XXXV de la Compañía de Jesús).

13. Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987, pp.30-32; "Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico", en *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús: hacia una nueva imagen de Dios*, Estella, pp.291-324.